

ferin bir ürünü olduğunu ifade eder. Bu yorumun isabet derecesi bir yana, benzer bir sosyolojik yaklaşım Osmanlı'dan esirgenmektedir: Sosyal Darwinizm'in Osmanlı topraklarındaki gelişim süreci ve bunun zamanlaması; kısacası evrim teorisinin evrimi, Osmanlı-Türk modernleşmesinin hangi dinamikleri ve dönemeçleriyle örtüşmektedir? Her ne kadar eser bunun bazı ipuçlarını verse de (örneğin biyolojik evrim meselesinin II. Abdülhamid döneminde değil de II. Meşrutiyet döneminde tartışılmaya başlanması, buna karşın sosyal Darwinizm'in biyolojik evrim tartışmasından daha önce Osmanlı'ya girişi) bu konuları neden-sonuç ilişkileri içerisinde yeterince analiz etmemektedir.

Ancak, bize göre önemli olan bu durumlar dışında, Atila Doğan'ın emek mahsulü bu titiz çalışması Osmanlı-Türk modernleşme tarihinin önemli bir boyutu hakkında birçok faydalı bilgiyi ihtiva etmektedir. Birincil kaynaklara dayanarak yapılmış olan bu çalışma hem alanın uzmanlarına hem de genel okuyucuya hitap etme kapasitesine sahip olup literatürde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ayrıca, şu anda baskısı tükenmiş durumdaki kitabın tekrar yayımlanması ele aldığı konunun önemine binaen de faydalı olacaktır.

Hilmi Yavuz

*İslam'ın Zihin Tarihi: Bir Müslüman Aydının
İslam Üzerine Düşünceleri*

Timaş Yayınları, İstanbul 2009, 253 s.

Muammer İSKENDEROĞLU

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam'ın Zihin Tarihi, yazarın ifadesi ile “İslam'ın entelektüel meselelerini, analitik ve kuramsal bir arka planın verili tespitlerinden yola çıkarak okumak” amacıyla kaleme alınmış makalelerden oluşuyor. Bu makaleler “İslam ve Türklük”, “İslam ve Felsefe”, “İslam ve Tasavvuf”, “İslam ve Siyaset”, “İslam ve Bilim”, “İslam ve Medeniyet”, “İslam ve Oryantalizm” ve “İslam ve Güncel” ana başlıkları altında toplanmış. Kitabın girişinde, bu yazıların bir kısmının yazarın Türkiye'nin en gözde üniversitelerinden ikisin-

de verdiği *Introduction to Turco-Islamic Thought* ve *Sufi Seminar* adlı doktora ders notları olduğu ifade edilmiş. Bizim bu yazımızda değerlendirme konusu yapmayı düşündüğümüz kısım da “İslam ve Felsefe” başlığı altına yerleştirilmiş olup bu derslerden birinin malzemesi olduğunu zannettiğimiz makaleler olacaktır. Bu makalelerin doktora seviyesinde akademik malzeme olarak kullanılıyor olması ve “bir Müslüman aydın” tarafından genel okuyucuyu da aydınlatmak amacıyla yayınlanması böyle bir değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Hiç şüphesiz “İslam ve Felsefe” konusunun baş aktörlerinden birisi Gazâlî’dir. Gazâlî’nin kendi eserlerinin çoğunun Türkçeye aktarılmasına ilaveten üzerinde birçok akademik çalışma yapıp yayınlanmıştır. Dolayısıyla Gazâlî genel okuyucunun gerek birincil, gerekse ikincil kaynaklardan yararlanarak rahatlıkla ulaşabileceği bir düşünürdür. Gazâlî, Hilmi Yavuz’un da birkaç makalesinin konusunu oluşturmuş. “Gazali Felsefenin Yolunu Kapadı mı?” adlı makalesinde yazar başlıktaki soruya şöyle cevap veriyor: “Gazali, felsefe ve bilim düşüncesine değil, felsefenin içinde bir *muattıla* (ateizm) söylemi üretilmesine karşı çıkmıştır. Onun meselesi ateizm ile ilgili; felsefe ile değil!”. Devamında yazar “... başta İbn Sina olmak üzere felasifenin *hakikate* ilişkin argümanlarının, örtük bir ateizme yol açıyor olduğunun Gazali tarafından keşfedilmiş” olduğunu iddia ediyor (s. 23). Ona göre İbn Sînâ’nın hakikat anlayışı onu Spinozacılık gibi bir tür panteizme, panteizm de ateizme götürmektedir.

Spinozacılık gibi bir panteizmin düpedüz bir ateizm olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Burada Gazâlî üzerinden tartışmayı götüreceğiz olursak, Gazâlî Müslüman filozofların hakikate ilişkin argümanlarının örtük bir ateizme yol açtığını nerede ve nasıl keşfetmiştir? Bu sorudan önce sorulması gereken asıl soru şudur: Bu filozofların çağında ateizmden bahsedilebilir mi? Bahsedilebilirse hangi anlamda bahsedilebilir? Bu dönemde kendilerine “dehriyyûn”, “tabiyyûn” ve “zenâdika” denen grup mensupları ateist kabul edilebilir mi, edilebilirse hangi anlamda kabul edilebilir? Karanlıklarda bir şeyler keşfetme çabasını bir tarafa bırakıp Gazâlî’nin *el-Munkız* adlı eserinde açık seçik ifade ettiği filozoflar tasnifine bir bakalım: Gazâlî’ye göre filozoflar üç gruptur: Yaratıcı’nın varlığını reddeden Materyalistler (*dehriyyûn*), Yaratıcı’nın varlığını kabul etmekle beraber öte dünyanın varlığını reddeden Natüralistler (*tabiyyûn*) ve görüşlerinin bir kısmı küfür, bir kısmı bid’at ve bir kısmı da dinen sakıncasız olan İlahiyatçılar (*ilâhiyyûn*). Gazâlî’nin bu

üçüncü grup filozoflar arasında saydığı isimleri de buraya not edelim: Sokrates, Eflatun, Aristo, Farâbî ve İbn Sînâ. Gazâlî'nin Farâbî ve İbn Sînâ'ya yönelttiği küfür ve bid'at suçlaması İbn Rüşd gibi farklı bir gelenekten gelen Müslüman düşünürler tarafından reddedildiği gibi, Gazâlî'nin de mensup olduğu Eş'arî geleneğinden gelen Fahreddîn Râzî gibi düşünürler tarafından da reddedilmiştir. Bu konu, üzerinde çokça çalışma yapılmış bir konudur; dolayısıyla bu konunun tartışmasına burada girmeye ihtiyaç duymuyoruz. Bizim burada vurgulamak istediğimiz husus, Gazâlî'nin Müslüman filozofları açıkça materyalist ve natüralistlerden ayırmışken, Hilmi Yavuz'un Gazâlî adına İslâm filozoflarından örtük bir ateizm çıkarılması gerçekten de "bir Müslüman aydın" tarafından keşfedilmiş orijinal bir düşünce (!) olarak kabul edilebilir.

İslam'ın entelektüel meselelerini bu şekilde okuyan "bir Müslüman aydın", "Wittgenstein, Rorty ve Gazali" adlı yazısının son paragrafında şöyle diyor: "Batı felsefesi uzun sürmüş yalanı bir yana bırakıp Gazali'ye dönüyor sanki!". Ardından da okuyucuya şu tavsiyede bulunuyor: "Ve, Müslümanların Batı felsefesini 'Batılı' gözlüklerle değil, Müslüman gözlüklerle okumalarının zamanı geldi, diye düşünüyorum" (s. 31). Batılıların İslâm düşüncesini Yunan Felsefesi gözlükleriyle okumasını eleştiren birçok Müslüman akademisyenin Ortaçağ Latin düşüncesinin canlanışını, Batı Rönesansını ve Reformunu İslâm düşüncesi gözlükleriyle okuması, orada bulabildiği en küçük benzerliği İslâm düşüncesine dayandırmasının kısmen farklı gelenekler hakkındaki cehaletten, kısmen de geri kalmışlık kompleksinden kaynaklandığı söylenebilir. Müslüman düşünürler Yunan filozoflarından hiç çekinmeden açıkça istifade edip, onların birikimleri üzerine kendi katkılarını ekleyip sonraki nesillere aktarmışlardır. Ortaçağ Latin düşünürleri de çekinmeden açıkça Müslüman düşünürlerden istifade etmişler ve onların birikimleri üzerine kendi katkılarını ekleyip sonraki nesillere aktarmışlardır. Bu çerçevede felsefî metinlerin karşılıklı okunmalarında doğal olarak kültürel yorumlar gerçekleşmiştir. Her kültür kendi ihtiyaç ve öncelikleri çerçevesinde metinleri tekrardan yorumlamış ve insanlığın kadîm sorunlarını öncelikle kendi toplumları için tartışmıştır. Her dönemde gerçekleşen bu karşılıklı etkileşimi tek taraflı okuyup buradan sağlıklı bir değerlendirme çıkarmak mümkün değildir. Bir geleneği başka bir geleneğin gözlükleriyle okumak de asla sağlıklı bir sonuç doğurmaz.

Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz ve sormak istediğimiz soru şudur: Müslümanlara böyle bir tavsiyede bulunan yazar, İs-

lâm düşüncesini kimin gözlükleri ile okumaktadır? Bu soruya birkaç örnekle cevap bulmaya çalışalım: “Gazali ve Felsefe” adlı yazısında “İbn Sina’nın *hakikat* bağlamında öne sürdüğü düşüncelerin, onu panteizme ve dolayısıyla ateizme götürdüğü kanısındayım. Bununsa, *Tehafüt*’ün lojiği ile örtüştüğünü, o lojiğe uygun bir çıkarsama olduğunu düşünüyorum.” diyen Yavuz nedenini şöyle açıklıyor: “A. J. Wensinck, o artık klasikleşmiş *La Pensee de Ghazali*’sinde, Gazali’nin meselesinin ‘iman ile metafizik arasında bir sınır çizmek’ olduğunu belirtir...” (s. 27). Gazâlî’yi Wensinck’in gözlükleriyle okuyan “bir Müslüman aydın” Eş’arî kelamını da W. Montgomery Watt’ın gözlükleri ile okuyor. “Gövde ‘Fail’ midir” başlıklı yazısında konuyu Eş’arîlik bağlamında tartışmaya çalışan yazar, Watt’ın *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburg University Press, 1962) adlı eserine başvurmayı tercih ediyor ve Watt’a atıfla şu sonuca varıyor: “Eğer ‘kesb’den W. Montgomery Watt’ın ifade ettiği gibi, sadece ‘insanın karar vermesi’ anlaşılacak gerekiyor ise, o takdirde, insan fiillerinin ortaya çıkışında, insanın çok az bir payı var demektir (s. 32).

Buradaki amacımız yukarıda ismi geçen veya geçmeyen ‘Batılı’ akademisyenlere atıf yapmayı suç saymak değildir. Genel anlamda gelişmişlikle de ilişkili olarak İslâm dünyasında akademik ciddiyet ve derinliğin hâlihazırda Batı dünyası seviyesine çıktığını söylemek oldukça zordur. Türkiye’de Mevlana’nın eserlerini orijinal metinlerinden okuyamayanlar Mevlana uzmanı olarak arzı endam edebilmektedir. Diğer taraftan Reynold A. Nicholson adlı Batılı akademisyen çıkıp ömrünü Mevlana’ya harcaıabilmekte ve *Mesnevî*’nin hâlâ kullanılan en sağlam metin neşrini (*The Mathnawi of Jalalu’ddin Rumi*, Brill, Leiden 1925-40) yapabilmektedir. Yine Türkiye’de bir Müslüman aydın gazete yazılarını derleyip *İslam’ın Zihni Tarihi* ismiyle piyasaya sürebilirken, Josef van Ess adlı bir Batılı akademisyen –özellikle kelâm odaklı olarak- İslâm’ın birkaç asrının düşünce tarihini ortaya çıkarmak için ömrünü harcaıarak bir yayın (*Theologie und gesellschaft im 2. und 3. jahrhundert hidschraft: eine geschishte des religiosen denker im frühen Islam*, Walter De Gruyter Inc., New York 1991) yapabilmektedir. Ülkemizdeki entelektüel ve akademik seviyemizi göstermek ve yolumuzun ne yöne ve nasıl olması gerektiği bakımından bunlar çarpıcı örneklerdir. Bu örnekler daha da arttırılabilir.

İslâm filozofları orijinallik iddiasında bulunmuş mudur? İslâm’ın klasik çağı düşünürlerini okuyanlar, onların vurguladıkları hususlardan birinin ilmin birikimsel olduğu, kendilerinin de bu birikim-

sel mirası devralıp, mümkünse küçük bir katkı da kendileri yaparak gelecek nesillere aktarmak olduğunu fark edebilirler. Bunun en açık örneğini İbn Rüşd'ün eserlerinde görmek mümkündür. İbn Rüşd ilmin birikimsel olduğunu ve öncekilerin birikimlerinden faydalanmanın bir gereklilik olduğunu açıkça ifade etmekten çekinmemiştir. Nitekim *Faslu'l Makâl* (İşaret, İstanbul 1992, s. 68-69) adlı eserinde “Şayet bizden başkaları (Müslümanlardan öncekiler) onu araştırmışsa yürüdüğümüz yolda, bizden önce geçenlerin (Müslüman olmayanlar) bu konuda söylediklerinden yardım istememiz gerektiğinin üzerimize vacip olduğu (hususu) apaçıktır.” demektedir. İbn Rüşd, Aristo ve Platon'un birikimini almış ve kendi katkılarını sunmak için onların eserleri üzerine şerhler yazmıştır, bu nedenle de büyük şarih olarak meşhur olmuştur. Şimdi Hilmi Yavuz “İbn Rüşd Orijinal midir?” adlı makalesinde Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde *ilimde râsih olanların* kimler olduğunu ve bu konuda İbn Rüşd'ün konuya ilişkin yorumunu ele alırken yazdığı “İbn Rüşd yorumları, bütünüyle Platon'dan (*Symposion, Theatetus*) kaynaklanmaktadır ve kısaca İbn Rüşd'ün *ilimde râsih olanlara* ilişkin açıklamalarının hiçbir orijinalitesi bulunmamaktadır.” (s. 35) cümlesi ile ne demek istemektedir? İbn Rüşd orijinallik arayışında ve iddiasında mı bulunmuştur? İbn Rüşd'ün orijinal olmaması onun felsefe tarihine katkısını yok saymayı ve bir değer ifade etmediğini mi gösterir? Burada orijinallik tartışmalarında değer kaybedecek olanlar, düşünce tarihinin İslâm öncesi dönemine dair yeterince bilgi sahibi olmadan, İbn Rüşd ve diğer İslâm filozoflarının orijinalliklerine vurgu yaparak kendilerine pay çıkarmaya çalışan sözde İslâm düşüncesi uzmanı akademisyenler olabilir. Bu bağlamda en temel sorun ise düşünce tarihini algılayış ve anlayışımızdan kaynaklanmaktadır.

Batı düşüncesi karşısında yaşadıkları eziklik ve abartılı kimlik sorunları nedeniyle Müslüman filozofların orijinalliklerine aşırı vurgu yaparak kendilerini tatmin eden, hatta Latin İbn Rüşdçülüğü ve Latin İbn Sînâcılığı gibi abartılı terimler kullanarak İslâm düşünürlerinin Batı düşüncesine etkilerini ön plana çıkararak bununla övünen İslâm düşüncesi uzmanlarının, yazdıkları sözde akademik çalışmalarda bu filozofların düşüncelerini anlamaya ve yorumlamaya çalışmak yerine nereden aldıkları belli olmayan bir yetki ile onların falan görüşünü İslâm'a aykırı, filan görüşünü İslâm'a aykırı ilan ettiği bir ülkede, İslâm filozoflarını kendi eserlerinden okumayan “bir Müslüman aydın”ın da çıkıp bu filozofları ateistlikle suç-

laması gayet normaldir. Şimdi bu yazıyı şu soru ile sonlandıralım: Müslüman filozofları ve genel olarak İslam düşüncesini Batılılar bu kadar yanlış anlayıp çarpıtabilir mi?

Ali Anooshahr

*The Ghazi Sultans and the Frontiers of Islam:
A Comparative Study of the Late Medieval and
Early Modern Periods*

Routledge, London & New York 2009, 196 s.

Fatih BAYRAM

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi

IX. asır ile XVI. asır arasında İslâm coğrafyasına mukayeseli bir yaklaşım sergileyen Ali Anooshahr, kitabının giriş kısmına Gazneli Mahmud (998-1030) dönemi tarihçilerinden Ebû Nasr el-Utbi'den, Emir Sebüktigin'in bir Hint hükümdarına karşı "efsanevî" bir zafer kazanmasını konu edinen bir alıntıyla başlamaktadır. Anooshahr, daha sonra *Babürnâme*'den bir iktibas yaparak, Babür Şah'ın (1525-1531) Hindistan macerasına yön veren eserlerden birisinin Utbi'nin *Yemînî* adlı eserinin olduğunu iddia etmektedir. Yazara göre, Gazneli tarih yazımı daha sonraki asırlarda Anadolu'dan Hindistan'a kadar geniş bir coğrafyada ve özellikle uç bölgelerde etkili olmuştur.

Anooshahr'a göre, Gazneliler'le Babürlüler'in Hindistan'da yaşadıkları tecrübenin bir benzerini ilk Osmanlı sultanları Anadolu'da yaşamıştır. Eserde özellikle üç "gazi sultan" üzerinde durulmaktadır: Gazneli Mahmud, II. Murad ve Babür Şah. Yazar, bir gaza sembolü olarak Gazneli Mahmud imajının Hindistan'dan Anadolu'ya kadar geniş bir coğrafyaya asırlar içinde nasıl yayıldığı meselesi üzerinde durmaktadır. Kitapta dikkati çeken husus, yazarın tezini destekleyici tarzda birçok uzunca alıntıya yer vermesidir. Mukayeseli bir çalışma olan bir eserde bu kadar fazla alıntıya yer verilmesi doğal olarak karşılanabileceği gibi "seçmecî okuma" (*selective reading*) sorunsalını da beraberinde getirmektedir. Çok geniş bir coğrafya ve zaman dilimine nüfuz eden kitapta hiçbir haritaya ve